

Representações da Goa católica pós-colonial e a “poética da sujidade” na crónica de viagem “Goa the Unique” (1964), de Graham Greene*

Representations of post-colonial catholic Goa and the “poetics of dirt” in the travel chronicle “Goa the unique” (1964), by Graham Greene

ROCÉRIO MIGUEL PUGA**

Resumo: Em dezembro de 1963, o conhecido romancista Graham Greene (1904-1991) visita Goa em trabalho para o jornal *Sunday Times*, no qual vem a publicar, no ano seguinte, uma crónica intitulada “Goa the Unique”. O presente artigo analisa a representação da Goa católica dois anos após o final da administração colonial portuguesa (quando o futuro político do território era ainda uma incógnita) através dos *topoi* da singularidade da Goa católica e higiénica face a uma Índia ameaçadora, suja e doente (poética da sujidade), metáforas que eram, havia muito tempo, recorrentes na literatura inglesa.

Palavras-chave: Goa, catolicismo, poética da sujidade, crónica de viagens, Graham Greene

Abstract: In December 1963, the renowned English novelist Graham Greene (1904-1991) visited Goa while working for the *Sunday Times*. The following year he published the travel chronicle “Goa the Unique”. This article deals with the representation of Catholic Goa two years after the end of the Portuguese colonial administration (when the territory’s future was still uncertain), through the *topoi* of the uniqueness of a sanitary Catholic Goa compared to a threatening, dirty, and sick India (poetics of dirt), metaphors that were already recurrent in English literature.

Keywords: Goa, Catholicism, poetics of dirt, travel chronicle, Graham Greene

* Texto oriundo do Projeto Temático “Pensando Goa”, da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (número de processo: 2014/15657-8).

** Professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Em dezembro de 1963, o romancista inglês Graham Greene (1904-1991) visita Goa, em trabalho para o *Sunday Times*, publicando posteriormente a crônica “Goa the Unique” nesse jornal, em 1 de março de 1964, texto que apareceria em *Reflections* (1990), o último livro a ser publicado em vida do autor e reeditado e aumentado, com sete novos textos inéditos, em 2014, por Judith Adamson. A breve narrativa jornalística de que nos ocupamos foi também publicada na Índia, por Jerry Pinto, em *Reflected in water: Writings on Goa* (2006, p. 30-34).

A Índia visitada por Greene, que fora espião do MI6 durante a Segunda Guerra Mundial, era já um espaço pós-colonial desde 1947, tal como aconteceria com Goa, a partir de 1961, dois anos antes da visita do romancista-repórter, que publicou vários romances de temática católica, nomeadamente *Brighton rock* (1938), *The power and the glory* (1940), *The heart of the matter* (1948) e *The end of the affair* (1951). Como veremos, Greene detém-se sobretudo na dimensão católica da região, que ainda não se tinha tornado um Estado, pelo que o seu futuro era ainda incerto, e essa indefinição é claramente veiculada ao longo da secção mais política do texto. Havia a possibilidade de Goa ser integrada pelo estado vizinho de Maharashtra (SARDO, 2010, p. 211-216), que é descrito na narrativa, várias vezes, como um espaço caracterizado pela miséria e pela pobreza que rodeia Goa, para lá dos montes e da “selva”, e ameaça invadir o território. Num texto datado de 1973, intitulado “India unvisited”, o romancista afirma que a Índia, “unvisited, has always been to me a literary region” [sem ser visitada, para mim sempre foi uma região literária¹] (GREENE, 2014, p. 64). E foi o que escritos como os dele fizeram com Goa, tornando-a também uma conhecida região literária, e por essa razão revemos a crônica ao longo do presente estudo.

Ao analisar “Goa the Unique” e o seu processo de singularização literária de Goa, devemos ter em consideração o facto de estarmos perante uma crônica de viagem sobre Goa redigida por um britânico que crescera num país protestante e se convertera ao catolicismo em 1926, após conhecer a sua futura mulher, Vivien Dayrell-Browning. O próprio autor autodesignar-se-ia como “católico agnóstico” (DONAGHY, 1983, p. 13) e “católico ateu” (SWEENEY, 2008, p. 23). A descrição de Goa e os elementos arquitectónicos e até etnográficos e religiosos que o autor selecciona de entre tantos outros disponíveis para referir são, assim,

¹ Tradução minha, bem como a de todas as demais citações em língua estrangeira presentes neste artigo.

influenciados pelo seu horizonte de expectativas e pelos seus interesses, bem como pelos dos leitores britânicos, longe da Índia, e para quem a dimensão católica da Goa pós-colonial seria exótica e talvez mais surpreendente que a Índia do antigo British Raj, igualmente já estereotipada pela literatura de viagens.

Greene assume-se como um viajante-leitor informado e inovador ao recorrer à intertextualidade para mencionar e corrigir uma viajante sua conterrânea e também católica, a mulher de Richard Burton. A referência a autores-viajantes anteriores é um *topos* recorrente na escrita de viagens para que os autores se assumam como novas autoridades e atribuam ao seu texto mais-valias e avanços em relação aos anteriormente publicados. Ao referir Lady Burton, o cronista informa sobre a capital de Goa: “A little tidy provincial town with whitewashed eighteenth-century buildings, Panjim is by no means the ‘God-forgotten place’ that Lady Burton described a hundred years ago” [Uma pequena vila provinciana, asseada com edifícios do século XVIII caiados, Pangim não é, de todo, o “local esquecido por Deus” que Lady Burton descreveu há 100 anos] (GREENE, 2014, p. 271). Estamos, assim, perante um processo de *mise en abyme* em que os autores se citam uns ao outros para se assumirem como autoridades maiores que os seus antecessores, num longo processo de descrição do tecido social de Goa e das suas especificidades, ou “singularidades”. Também Camões é convocado para que o texto afirme que Goa não é mais a “wordly Babylon” [Babilónia mundana] que chocara o bardo português, mas sim um destino turístico onde as festas duram até madrugada, há banhos nus em certas praias e onde quem dorme com quem não é segredo. Greene remete, assim, o leitor para a Goa *hippie* e confessa que lhe ofereceram benzedrina (anfetaminas) numa festa, substância que, de acordo com Maria Aurora Couto, ele aceitou de uma jovem alemã (JACKSON, 2008, s.p.). No entanto, o campo do território, tal como a própria Maria Aurora Couto refere ao recordar o texto de Greene, é associado à calma e à paz, substantivos e imagens greenianos aos quais a autora associa o termo goês “sossegado” na sua obra *Goa: A daughter’s story* (COUTO, 2004, p. 151). A autora (*ibidem*, p. 21-22) salienta a Goa representada por Greene “naqueles anos depois da Libertação” como um espaço de contrastes naturais e religiosos, e sobretudo a ausência de pobreza, que, como veremos, é uma das imagens e ferramentas ideológicas e temáticas mais fortes na narrativa para enfatizar a singularidade da Goa (sobretudo) católica, por contraste ao resto da Índia. Couto refere ainda que ela e o marido, Alban Couto, foram anfitriões do escritor:

And sat long into the night on our terrace in Panjim where, with generous sips of feni, Greene kept returning to the absence in Goa of “the interminable repetition of the ramshackle, the enormous pressure of poverty”. And we concluded that this was most definitely not a matter of any particular religion. The houses, he said, in the Goan village were built with piety to last. Clearly a gift, we explained, from the natural landscape as well as from societal structures, accretions of pages of history, cultures and, indeed, civilizations that had left an imprint. (ibidem, p. 22)

[E sentámo-nos, noites dentro, na nossa varanda em Pangim, onde, com generosos goles de féni, Greene referiu várias vezes a ausência em Goa “dos intermináveis ruídos e da enorme pressão da pobreza”. E concluímos que tal não é uma questão religiosa. As casas, disse ele, nas aldeias de Goa eram construídas com piedade para durar. Nós explicamos que se trata claramente de uma dádiva da paisagem natural e das estruturas sociais, das páginas de história, culturas e, deveras, de civilizações que deixaram a sua marca.]

Apesar da afirmação de Aurora Couto neste excerto sobre pobreza e religião, a conclusão em torno da “miséria” e da sua (não) relação com as religiões de Goa não é apresentada de forma clara na crónica por Greene, sobretudo no que diz respeito à comparação com a pobreza no resto da Índia. Como revela o estudo pioneiro de Rosa Maria Perez, *O tulusi e a cruz: antropologia e colonialismo em Goa* (2012) — que contraria a perspectiva “lusocêntrica” que tende a interpretar ou “encenar” Goa como um território sobretudo católico — a sociedade católica do território está organizada num sistema muito próximo do sistema (endogâmico) de castas da sociedade hindu e também persiste, no seu seio, a intocabilidade. O poético título da obra de Rosa Perez remete para a tolerância e para o cruzamento de práticas religiosas (em permanente construção) que são também temas na obra de Greene.

O romancista chega a Pangim por altura do Natal, e o texto é redigido dois anos após o final do período colonial português. O *incipit* da crónica localiza a acção estática e nocturna do narrador na varanda de uma casa típica goesa em Anjuna, o espaço bucólico da casa do professor de inglês na Universidade de

Bombaim, Eusébio Rodrigues² (COUTO, 2004, p. 22), no qual o viajante esquece a pobreza, os mutilados, os leprosos e os pedintes de Bombaim, urbe descrita de forma negativa e através dos seus habitantes marginalizados. Como recorda Mary Douglas, no seu estudo *Purity and danger*, “Dirt is essentially disorder [...], matter out of place” [A sujidade é essencialmente desordem (...), matéria fora do lugar] (DOUGLAS, 2002, p. 35), e Bombaim, enquanto um antigo espaço colonial britânico que agora é administrado pelo governo indiano, é associado, de forma negativa, à miséria, à marginalização e à doença, por oposição ao ócio relaxante em Goa, onde se descansa da restante Índia. Greene sugere, assim, que, tal como Bombaim, também Goa será invadida pela pobreza depois do período colonial, como se esses fenómenos não existissem já. Como conclui Prasad, relativamente ao projecto moral e colonial de “desinfecção” da Índia em termos de higiene e saúde, projectos intimamente relacionados:

Like its imperial counterpart, nationalism was equally a project of the physical, moral, and cultural disciplining of the individual and the collective. Public health in twentieth-century colonial India was a patchwork of nineteenth-century public health diktats, driven by, on the one hand, a sanitarianism, which focused on the dangers of contamination of the environment by impurities in air and water. On the other hand, the early twentieth-century marked the slow emergence of a model of public health where notions of individual responsibility and risk emerged as driving concerns. Infection and contagion had a strong hold on medical and lay imaginations at this time. Health and wellbeing were gradually defined as moral

² Eusébio Rodrigues (Goa, 1927 - Bethesda, EUA, 2014), natural do lémen, cresceu em Goa, e, tal como Mário Miranda, José Pereira e Alban Couto, o marido de Maria Aurora Couto, estudou em Bombaim, onde se licenciou, tendo defendido duas dissertações de mestrado, uma em Bristol, outra na Universidade de Columbia. Aurora Couto conhece Eusébio em junho de 1961, poucos dias antes de se casar com Alban Couto, e, em 1963, Eusébio recebe Greene em Goa, alojando-se ambos na casa dos Couto em Pangim durante uma semana, antes de partirem para Anjuna. O professor foi o guia de Greene em Goa, e, em outubro de 1985, quando o romancista inglês visita a Universidade de Georgetown, onde Eusébio ensina, ambos se reencontram e recordam Goa. Eusébio Rodrigues doutora-se na Universidade de Pennsylvania como Fullbright Scholar, torna-se professor do departamento de inglês na Universidade de Georgetown em 1970, e reforma-se em 1996. Em 2007, publica o seu romance *Love and Samsara*, um *Bildungsroman* histórico sobre a introdução do cristianismo na Índia no século XVI. A sua viúva, Merlyn Rodrigues, é Professora Emérita de Patologia e Oftalmologia da Universidade de Maryland.

projects, wherein the policing and disciplining of individual and social bodies were paramount. (PRASAD, 2015, p. 20)

[Tal como o seu equivalente colonial, o nacionalismo foi também um projecto do acto de disciplinar físico, moral e cultural do indivíduo e do colectivo. A saúde pública na Índia colonial do século XX foi um patchwork de princípios de saúde pública do século XIX, por um lado, de saneamento que se centrou nos perigos da contaminação do ambiente por impurezas no ar e na água. Por outro lado, o início do século XX foi marcado pelo surgimento lento de um modelo de saúde pública, no qual noções de responsabilidade e risco individual se tornaram preocupações. Infecção e contágio moldaram fortemente a imaginação médica e leiga deste período. A saúde e o bem-estar foram gradualmente definidos como projectos morais, no âmbito dos quais o policiamento e a disciplina do corpo individual e social eram predominantes.]

Essa mesma poética de medos, princípios morais e interesses locais e (pós) coloniais é também convocada ao longo do texto de Greene, como veremos, através dos temas da higiene e da saúde, ou da (ameaça da) falta e do aumento destas, sobretudo através da “invasão” do resto da Índia, espaço de que o território luso-indiano é separado pelo autor. Goa é visitada na sequência de outras paragens indianas e é representada de forma idílica e algo arcadiana, levando o cronista a (poder) esquecer a extrema pobreza de Bombaim, que é veiculada através da enumeração de imagens³ também de pobreza e de doença, adornados por construções religiosas europeias: “Os pedintes mutilados, os leprosos agachados perto da pró-Catedral [The mutilated beggars, the lepers squatting

³ Fält (2002, p. 8) define imagem como “an intellectual heritage handed down to us, which we carry with us [...] An image is like a map that we have in our head, which depicts reality but is not itself real by comparison with the object which it represents” [uma herança intelectual que recebemos dos nossos antepassados e que carregamos conosco (...)] Uma imagem é como um mapa que temos na nossa cabeça. Representa a realidade, mas é não real ela mesma em comparação com o objecto que representa]. O autor aborda o estudo da imagem ao longo dos tempos, afirmando na página seguinte: “Historical image research draws attention to what an image is like, how we have formed a particular image of a certain thing, why we have this image, what purpose it serves, what changes have taken place in it, and what all this tells us of the creators of the image. It is of secondary importance whether the image is a ‘correct or a ‘wrong’ one, as one cannot even aspire to ‘correctness’ in such a matter” [A pesquisa sobre imagens históricas chama a atenção para como é uma certa imagem, como formamos uma determinada imagem

near the Pro-Cathedral]” (GREENE in PINTO, 2006, p. 30). Também no século XIX, os viajantes anglófonos textualizavam essas mesmas imagens de uma Índia imunda, através daquilo a que Schuelting (2016, p. 162, 173) chama “poetics of dirt”, nomeadamente a activista Mary Carpenter (1807-1877), que viajou pela Índia em 1866 e que, em 1868, publicou *Six months in India*, relato em que descreve Calcutá:

A stranger to India cannot imagine the condition of these low streets... in the midst of such a district we find the residence of a millionaire; turning up a narrow lane with an open sewer on each side... Chidpore Road. It was dirty and narrow... The odours arising from this district are indescribable; it would appear that the native gentry who reside in this locality, must have had their sense of smell blunted by long habitude, and thus are not aware of the extreme unhealthiness of such a condition. (CARPENTER, 1868, p. 181)

[Quem não conhece a Índia não consegue imaginar o estado destas ruas baixas... no meio desse bairro encontramos a residência de um milionário; mesmo ao virar de um beco estreito, com um esgoto a céu aberto de cada lado... Chidpore Road. Suja e estreita... Os odores que saem desse bairro são indescritíveis, parece até que o olfacto dos habitantes deste bairro foi diminuído com o tempo, e não se apercebem da enorme falta de higiene e de saúde da condição em que se encontram.]

Se, em 1863, Florence Nightingale discursava sobre as condições de higiene na Índia, e concluía que a missão colonial britânica tinha a responsabilidade de levar “cleanliness, ... decency... or health” [limpeza, ... decência... ou ambas] à Índia, considerada “the focus of epidemics” [o foco de epidemias] (NIGHTINGALE, 1863, p. 9),⁴ em 1913, Rudyard Kipling recordava que, neste mundo, “The

duma coisa em particular, como surgiu esta imagem, qual o objetivo que ela desempenha, como evoluiu, o que podemos saber a partir dela dos criadores da imagem. É de importância secundária se a imagem é “correta” ou “errada”, na medida em que a ideia de ser ou não “correcta” não é aplicável nesse caso].

⁴ Nightingale (1863, p. 8-9) refere a extrema falta de condições sanitárias na Índia, listando os seguintes problemas: “Not one city or town is drained. Domestic filth round the people’s houses is beyond description. Water-supply is from wells, or tanks, in ground saturated with filth. Every spare plot of ground is therefore in a condition defying us to mention it farther. Rains of the rainy

only two things that matter... are transportation and sanitation” [As únicas duas coisas que interessam... são os transportes e o saneamento] (KIPLING, 1999, p. 198). Tal como Schuelting (2016, p. 163) recorda, estas mesmas poética e forma (vitoriana) de (d)escrever o mundo ocidental higiénico e a Índia a partir das suas sujidade e pobreza continuam no século XX – e até no século XXI (veja-se o filme *Slumdog Millionaire*, de 2008) –, nomeadamente em romances como *A passage to India* (1924), de E. M. Forster, no qual a cidade ficcional de Chandrapore é descrita da seguinte forma:

It trails for a couple of miles along the [river] bank, scarcely distinguishable from the rubbish it deposits so freely... The streets are mean... a few fine houses exist they are hidden away in gardens or down alleys whose filth deters all but the invited guest... The very wood seems made of mud, the inhabitants of mud moving. So abased, so monotonous is everything that meets the eye, that when the Ganges comes down it might be expected to wash the excrescence back into the soil. Houses do fall, people are drowned and left rotting, but the general outline of the town persists..., like some low but indestructible form of life. (FORSTER, 2005, p. 5)

[Arrasta-se por algumas milhas ao longo da margem do rio, mal se distinguindo do lixo que deposita tão livremente... As ruas são pobres... Existem algumas casas boas, mas escondidas em jardins ou ao fim de becos cuja sujidade desanima todos a entrar, excepto o convidado... A própria madeira parece feita de lama, e os habitantes de lama movente. Tudo o que nós vemos é tão rebaixado, tão monótono, que quando o Ganges desce espera-se que ele arraste consigo as excrescências de volta à terra. Há casas que caem, pessoas que se afogam, deixadas

season wash the filth of the past dry season into the wells and tanks. The air in, and for some distance round, native towns is as foul as sewer air. At Madras a wall has actually been built to keep this from the British town. No sanitary administration. No sanitary police” [Não há uma única cidade ou vila que tenha esgotos. Não há forma de descrever os dejectos acumulados à porta das residências. O abastecimento de água vem dos poços, ou tanques, em terra saturada de dejectos. Cada lote de terra está portanto numa condição sobre a qual não vale a pena pronunciar-nos mais. As chuvas da monção levam a sujidade da passada estação seca para dentro dos poços e dos tanques. O ar nas povoações nativas, e à volta delas, é tão fétido como ar imundo. Em Madrasta até construíram um muro para proteger o sector britânico. Nada de administração nem de polícia sanitária].

a apodrecer, mas os traços gerais da cidade persistem..., como se fosse uma releas mas indestrutível forma de vida.]

A própria literatura indiana produzida em inglês no século XX, ainda antes da visita de Greene a Goa, ecoa essas imagens de sujidade, fealdade, decadência (social, política e arquitectónica), morte, pó e caos a governar espaços como Deli, nomeadamente *Twilight in Delhi* (1940), de Ahmed Ali:

Roofs and houses and by-lanes lie asleep, wrapped in a restless slumber, breathing heavily as the heat becomes oppressive or shoots through the body like pain... Dogs go about sniffing the gutters in search of offal, ... the gutters give out a damp stink which comes in greater gusts where they meet a sewer to eject their dirty water into an underground canal. But men sleep with their beds over the gutters, and the cat and dogs quarrel over heaps of refuse which lie along the alleys and cross-roads. (ALI, 2007, p. 3)

[Telhados, casas e becos jazem adormecidos, envoltos num sono inquieto, respirando fundo à medida que o calor se torna opressivo, percorrendo o corpo como a dor... Os cães circulam, farejando as sarjetas em busca de resíduos,... das sarjetas emana um fedor húmido em lufadas cada vez maiores, desembocando num esgoto, onde expelem a sua água suja num canal subterrâneo. Mas os homens dormem com suas camas em cima das sarjetas, e os cães e gatos brigam por pequenos amontoados de lixo que jazem em becos e ruas transversais.]

Também S. V. Naipaul, no *travelogue* pessimista da sua primeira viagem pela Índia, na década de 1960, *An area of darkness*, afirma: “Indians defecate everywhere. They defecate, mostly, besides the railway tracks. But they also defecate on the beaches; they defecate on the hills; they defecate on the river banks; they defecate on the streets; they never look for cover” [Os Indianos defecam em todo o lado. Eles defecam, a maior parte das vezes, ao lado dos caminhos de ferro. Mas também defecam nas praias; defecam nas margens dos rios; defecam nas ruas; nunca procuram esconder-se] (NAIPAUL, 1964, p. 74).

Essas metáforas (algumas das quais objectas) têm uma função no âmbito do projecto colonial, ao enfatizar quer a ideia do “fardo do homem branco” supostamente civilizador-regenerador, quer o facto de, após a expulsão deste, reapaa-

recerem os aspectos negativos da ex-colónia. Há, portanto, toda uma retórica subjacente ao discurso cronístico de Greene, como veremos, pois o leitor informado recorda estas mesmas descrições anteriores quando o romancista refere a pobreza e falta de higiene em Bombaim. A já antiga retórica da “sujidade” e da “doença” será desconstruída até de forma humorística pela escrita pós-colonial através da estratégia discursiva a que Esty (1999, p. 22-59) chama “excremental postcolonialism” (sobretudo) em romances africanos pós-coloniais que anulam, ou transformam, o objecto ao atribuir características e funções específicas a essas metáforas de sujidade, excremento e doença como sátira social, pois essa nova leitura da sujidade e do objecto funciona quer como uma reacção aos conceitos de higiene, civilização e de modernidade do colonizador caucasiano, quer como símbolo das dificuldades dos escritores nesses mesmos períodos das histórias nacionais. A metáfora da sujidade simboliza ainda a resistência do colonizado que se autoinscreve propositadamente como “impuro” face ao colonizador “desinfectado” e “desinfectador”.

Como veremos, Greene parte dessa tradição da representação da sujidade, da lama, do lixo como objecto material, que, aliás, parecem ser as matérias de que a Índia e os indianos foram, são e serão feitos, para singularizar Goa, “*the unique*”, e aproximá-la da Europa através da “estada” portuguesa e da religião católica.

Greene não descreve a sua viagem até Goa, ou seja, omite o “cronótopo⁵ da estrada”, no entanto esse movimento torna-se imediatamente implícito no primeiro parágrafo através da alusão aos cerca de 400 quilómetros que separam essa cidade de Bombaim, detendo-se o texto apenas na paisagem local do espaço visitado e textualizado para o leitor do jornal inglês, como aliás acontece na crónica de viagens. A imaginação e as recordações de Bombaim dão lugar aos

⁵ Bakhtin (2000, p. 84) define a dimensão cronotópica de uma narrativa como o “processo de assimilação do real tempo e espaço históricos à literatura”. Para Bakhtin, o cronótopo (literalmente “tempo-espaço”) é “a conexão intrínseca de relações temporais e espaciais que se exprimem artisticamente em literatura... O cronótopo exprime a inseparabilidade do espaço e do tempo (o tempo como a quarta dimensão do espaço)... Os indicadores espaciais e temporais encontram-se fundidos num todo concreto cuidadosamente realizado” [We will give the name chronotope (literally “time-space”) to the intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships that are artistically expressed in literature..., it expresses the inseparability of space and time (time as the fourth dimension of space)... Spatial and temporal indicators are fused into one carefully thought-out, concrete whole].

típicos arrozais e montes dos horizontes natural e humanizado goeses, como é sabido, que marcam ainda hoje presença constante em guias de viagem. Esses mesmos elementos naturais são complementados pela paisagem acústica ou sonora do território (*soundscape*),⁶ pois o viajante é acordado pelo sino de uma igreja, elemento que um católico vindo de Portugal, onde os sinos das igrejas também repicam para indicar horas, talvez não estranhasse, nem registasse, ao contrário do viajante-observador-ouvinte britânico. A esse som juntam-se os uivos nocturnos de chacais nos montes, ou seja, como qualquer viajante que não consegue ver o ambiente que o rodeia, Greene estimula o sentido da audição para escutar o que não pode ver. A focalização ou ponto de vista no início do texto é, portanto, o dos sentidos que apreendem o exterior filtrado e percebido pelo Eu que viaja, marcando os diversos sons e ritmos do quotidiano de Goa, dos sinos (às cinco da manhã) e dos animais que acordam os humanos, aos carros de bois que anunciam o início de um dia de trabalho agrícola.

A crónica, enquanto prática jornalística, e neste caso, também literária, é uma visão subjectiva da realidade; no entanto, tendemos a interpretá-la como mais próxima da realidade do que o romance de viagens, por exemplo. Enquanto testemunha, o narrador da crónica presta atenção aos detalhes por si escolhidos e mistura narrativa, descrição, discurso crítico, humor e lirismo, como comprova o texto de Greene. Através da crónica encomendada pelo já referido jornal, o autor torna a sua vida privada em pública e revela as suas sensibilidades e o seu currículo oculto através do que escolhe valorizar e partilhar com o leitor. Como qualquer outra crónica de viagem, esta também convoca paisagens escolhidas e filtradas pelo viajante, assim como questões de identidade pessoal (do cronista) e de grupo, ou grupos, em que ele se insere (PITMAN, 2008, p. 31), sejam grupos sociais, nacionais, religiosos, ou de viajantes, que se movem, posicionam (e escrevem) perante outros grupos. A ordem cronológica (e lógica) guia o leitor que acede a Goa, longe dessa mesma paisagem, e é convidado a viajar com o narrador, através do seu olhar. O viajante-repórter, que observa, sente, cheira, ouve e redige como acto de partilha, autocaracteriza-se como especialista infor-

⁶ Por paisagem acústica ou sonora entendemos todos os sons sugeridos, reproduzidos e representados numa obra literária. De acordo com Thompson (2004, p. 1), “like a landscape, a soundscape is simultaneously a physical environment and a way of perceiving that environment” [como uma paisagem, uma paisagem sonora é ao mesmo tempo um ambiente físico e uma forma de perceber esse mesmo ambiente].

mado ao fazer uso, como já vimos, da intertextualidade para demonstrar que leu e respeita a tradição da literatura de viagens sobre esse mesmo espaço. A comparação e a enumeração de elementos culturais e de costumes, ritmos e cores atribuem um teor etnográfico ao texto e intensificam a cor local e a sensação de alteridade, pautando o processo de exotização da paisagem a apresentar ao leitor britânico, no Reino Unido, que lê crônicas sobre destinos distantes em busca desse mesmo elemento exótico, pelo que Greene, tendo em mente o “horizonte de expectativas” do destinatário do seu texto, não poderá escapar a essa mesma estratégia literária da construção do Outro em *performance* no seu *habitat* natural, por entre “banyans, the mango trees, the cashews” [figueiras da Índia, mangueiras e cajueiros] (GREENE, 2014, p. 268).

A singularidade (uniqueness) de Goa advém-lhe, de acordo com o autor católico, das igrejas brancas que aparecem por entre a vegetação “like splinters of moonlight on the landscape: the uniqueness of Goa” [como nesgas de luar espalhas pela paisagem] (ibidem, p. 268). Essa mesma singularidade é estabelecida logo no terceiro parágrafo através de paisagens arquitectónicas, naturais, humanas, etnográficas, religiosas e monumentais. Mais adiante, Greene descreve as procissões de preparação do Natal a que assiste ao chegar a Pangim, bem como a missa da meia-noite, “in Capriote rather than Indian style” [em estilo Capri, mais do que indiano] (ibidem, p. 271), esperando, em vão, o autor que iria testemunhar um Natal católico de cariz indiano. Já Velha Goa é “silence and desolation... overgrown” [silêncio e desolação... coberta de vegetação] (ibidem, p. 271-272), detendo-se a atenção do cronista, como acontecia com inúmeros viajantes ingleses, nas ruínas logo associadas à Inquisição, símbolo e memória do terror pretérito católico, da violência e das conversões forçadas em que a construção desse espaço (pós-)colonial também assentou.

O humor caracteriza a narrativa e marca presença quando um porco a correr parece ser a única presença em velha Goa para além dos viajantes, mas rapidamente o autor encontra fiéis e pobres que metaforiza visualmente como “El Greco figures” [figuras de El Greco] (ibidem, p. 272) que vivem com menos de duas libras por mês. Os cânticos da missa são tão audíveis como o bater de asas dos morcegos no tecto da catedral, comparada à catedral de St. Paul’s 300 anos antes, recordando-nos que a comparação com o que nos é familiar é outra das marcas do exotismo literário na escrita de viagens. As relíquias de São Francisco, tal como outras que as rodeiam, são obviamente referidas e contextualizadas

com um pouco da história da igreja. O humor perante os inúmeros relatos de milagres é introduzido através das peripécias de Richard Burton no convento de Santa Mónica (“ficcionalizadas” em *Goa and the Blue Mountains*), enquanto o crucifixo de madeira que crescia milagrosamente na igreja do Bom Jesus é parado com metal, “a sagacious measure which needless to say had complete success” [uma providência inteligente que, é escusado dizer-se, obteve sucesso completo] (ibidem, p. 273), tornando-se óbvio o gozo com as supersticiosas crenças e os milagres católicos. A fé efervescente e transversal às várias comunidades de Goa, das aldeias às igrejas vazias, demora, portanto, o autor católico e contrasta com a imagem de morte, doença e sujidade do resto da Índia.

Na página 272, Greene revela, com base em informação de um local, provavelmente a sua amiga Maria Aurora Couto, que o rio Mandovi funciona como fronteira natural e religiosa, uma vez que, do lado direito, se encontra a chamada Goa “franciscana”, mais pobre e feliz que a Goa do sul, onde houve uma maior fusão de crenças e práticas do catolicismo e do hinduísmo; e do outro lado, ao Sul, a Goa “jesuíta”, onde se situam as minas de ferro e a cidade de Margão, onde os brâmanes são proeminentes, onde os novos ricos constroem casas que parecem caixas redondas de sabonete, e onde o catolicismo é “superficially stronger” [superficialmente mais intenso] (ibidem, p. 273). O autor caracteriza assim o território através da sua paisagem social, religiosa, económica e arquitectónica, ou humanizada, de acordo com os seus moradores, num breve exercício de “psicogeografia”. A Sul, o luxo dos grandes solares de famílias goesas impressionam o viajante, nomeadamente o número de janelas nas fachadas (“In the villages of this region Goan families still maintain their State” [Nas aldeias desta região de Goa as famílias ainda mantêm o seu status], ibidem, p. 273), entre outros elementos que nobilitam as fachadas, as capelas privadas, os celeiros e até as casas de banho “à ocidental”, diferentes, como ele informa o leitor, dos habituais buracos no chão das casas por onde caem os dejectos que os porcos comem, referência escatológica que intensifica, de forma algo orientalista, os costumes e a pobreza locais, assim representados para o leitor britânico. Maria Aurora e Alban Couto, anfitriões de Greene em Goa, proporcionam-lhe a visita a várias moradias, como a casa sobrado da família Figueiredo e Costa, em Loulolim, e a de amigos e colegas de Alban, em diferentes aldeias, nomeadamente a de Redualdo da Costa, que encantou o grupo de convivas “with accounts of the last days of Portuguese rule” [com relatos dos últimos dias do domínio por-

tuuguês] (COUTO, 2004, p. 238-239), e é essa mesma experiência que Greene incorpora na crônica ao descrever a casa típica de Goa, a hospitalidade goesa e as relações entre portugueses e goeses nos últimos anos do período colonial luso. Redualdo descreve ao romancista como o último governador português lhe agradeceu a ajuda, a chorar, e lhe ofereceu passagem para Portugal no avião que o transportaria, pois ainda restavam três lugares livres. Na sua obra (auto)biográfica *A daughter's story*, Couto (ibidem, p. 239) complementa a crônica de Greene ao informar:

The big houses Greene describes are set within a rural ethos; the landowning class held on to the pattern of agrarian life, even if the landlord was now a suited doctor, advocate or government official... Descendants in Goan villages are recognized and placed as belonging to families or houses which in turn are named after distinguishing features of ancestors.

[As casas grandes descritas por Greene localizam-se num *ethos* rural; a classe proprietária não largou o padrão da vida agrária, mesmo se o terratenente fosse agora um doutor, advogado ou funcionário engravatado... Nas aldeias de Goa os descendentes dessas famílias são reconhecidos e atribuídos a certas famílias ou casas que, por seu turno, são nomeados a partir de traços distintivos de seus antepassados.]

O registo do autor sobre a “china from Macao” [loiça de Macau] (GREENE, 2014, p. 273) para se referir à porcelana que ainda hoje é mencionada nas visitas guiadas nessas mesmas casas ecoa a voz local e destaca a riqueza ancestral, a antiguidade e o estatuto das famílias, bem como a relação comercial e colonial entre Macau e Goa, sendo a relação com Portugal também veiculada através do conteúdo das adegas desses lares, onde ainda se podem encontrar escassos despojos coloniais, como antigas garrafas de vinho português, ou *whisky*, referência repetida para enfatizar a vida luxuosa das elites goesas, mas que nos recorda o conhecido hábito de beber do autor, referido inclusive pelo seu biógrafo oficial, por ele escolhido, o recentemente falecido Norman Sherry (*The life of Graham Greene*, 3 vols.), e outros que pareciam apenas querer denegrir a imagem de Greene, como Michael Shelden (*Graham Greene: The enemy within*, 1995).

Relativamente à fusão de práticas religiosas em Goa, Greene destaca esse tema como símbolo de tolerância religiosa e de “comunhão” ao longo dos séculos no território, e intensifica a dimensão etnográfica e religiosa da obra ao referir que, na zona de Anjuna, os goeses enterram crucifixos nas bases das casas, bem como cordões umbilicais das crianças que aí nascem, que são também colocados nas paredes ou em almofadas, referindo outras práticas locais encenadas para afastar o chamado “mau-olhado”. O narrador declara-se não tão informado sobre rituais (*nazar utharna*) nesse momento de apreciação do Outro, embora o seja relativamente ao leitor britânico, perguntando e respondendo estratégica e retoricamente: “Are these signs Catholic or Hindu — who cares?” [Estas práticas são Católicas ou Hindus? Tanto faz] (Ibidem, p. 274). Greene distingue claramente Goa do resto da Índia, construindo uma fronteira simbólica, religiosa e até civilizacional em terras indianas. Até a pobreza às portas de Goa (visível nas barracas) parece ser mais “positiva” que a de Bombaim, podendo essa visão exterior ser entendida como superficial, romântica e até paternalista. A temática da emigração goesa e da construção de casas com tijolos castanhos por esses “Goans in exile, in Aden or in Africa, who hoped to return one day, for the far-ranging Goan has a loyalty to his village you seldom find elsewhere” [goeses exilados em Aden ou em África, que esperavam um dia voltar, pois o Goês andarilho tem uma lealdade para com a sua aldeia que raramente se encontra em outro lado] (ibidem, p. 269) serve de estratégia para estereotipar o sentimento de pertença local, talvez eco de informantes locais,⁷ ou seja, certos autoestereótipos tornam-se heteroestereótipos⁸ legitimados pela escrita de viagens, e devemos analisá-los de forma atenta. Greene apresenta uma leitura romântica e sentimental que provavelmente lhe foi transmitida por um informante local, e

⁷ Como recorda Abbas (2002, p. 10): “Postcoloniality does not take the physical departure of the colonial power (or even the subject’s own departure) at its point of origin, just as colonialism in its effects does not end with the signing of a treaty. Postcoloniality begins, it has already begun, when subjects find themselves thinking and acting in a certain way; in other words, postcoloniality is a tactic and a practice, not a legal-political contract, or a historical accident” [A pós-colonialidade não considera o ponto de partida físico do poder colonial (nem sequer o próprio ponto de partida do sujeito) como sua origem, tal como o colonialismo nos seus efeitos não acaba com a assinatura de um tratado. A pós-colonialidade começa, já começou, quando os sujeitos se encontram pensando e agindo de um certo modo; noutras palavras, a pós-colonialidade é uma tática e uma prática, e não um contrato político-legal ou um acidente histórico].

⁸ Para uma definição de auto e heteroestereótipos, veja-se Puga (2014).

esses autoestereótipos são intensificados com o facto de existirem cerca de 350 clubes de goeses em Bombaim organizados por aldeia, pois o já referido sentimento de pertença é (apresentado como) intensificado fora de Goa. No entanto, os membros de certos clubes seriam aceites também de acordo com as castas a que pertenciam, e o discurso de Greene aproxima-se do da elite goesa sobre o *self* goês ao comparar-se com os restantes indianos, pois este reclama, através desses imagótipos, a sua singularidade. A assunção da singularidade legitima e apoia os objectivos estratégicos e a chamada “identidade” das elites locais goesas sobretudo após o período colonial português, como revela, por exemplo, em parte, a autocaracterização de Maria Aurora Couto, embora a autora, em 2004, ao contrário de Greene, em 1963, não atribua essas especificidades sobretudo ao catolicismo:

My friends in Delhi and in Chennai have often said that the Goan, whatever his religion, has a special quality about him. The Goan experience is *sui generis*, I explain after much debate. Not merely conversion, but also subversion, gave rise to a leavening that permeated communities within Goa in ways that cannot compare with other parts of India. It also has to do with culture and education — the continental rather than the British — which influenced the Goan mind and personality. The Goan, whatever his religion, would agree. (COUTO, 2004, p. 240)

[Os meus amigos de Delhi e de Chennai têm muitas vezes dito que o goês, seja qual for sua religião, tem uma qualidade peculiar. A experiência goesa é *sui generis*, explico eu após muito debate. Não só a conversão, mas também a subversão, deu azo a uma abertura que permeou comunidades dentro de Goa de formas que não podem ser comparadas com o que aconteceu em outras partes da Índia. Isto também tem a ver com a cultura e a educação – a continental, mais do que a britânica – que influenciou a mente e a personalidade goesas. O goês, qualquer que seja a sua religião, concordaria.]

A imagem do bem-estar dos pobres em Goa e à volta do território é utilizada para Greene questionar estrategicamente como os indianos de Goa podem sentir-se leais à União Indiana e desejarem integrá-la, ou seja, o autor critica o desejo de anexação por parte desses indiano “pobres” que ainda ficariam mais pobres, tendo-se o termo “libertação” tornado sinónimo de “democracia” em

Goa, sobretudo depois de 1944 (GREENE, 2014, p. 270). Há também um exercício de saudosismo colonial, como consequência do final do período “lusó”, conseguido através de várias imagens e factos: “No wonder that in villages like Anjuna you find sad old men sitting in almost empty rooms on carved Goan chairs regretting the past — the green and red wines of Portugal, the Scotch whisky” [Não admira que em aldeias como Anjuna, se encontrem velhos tristes em salas quase vazias, sentados em cadeiras em cadeiras goesas de madeira trabalhada, olhando o passado – os vinhos portugueses verde e tinto, o uísque escocês] (ibidem, p. 269), bens que já começavam a escassear, pois chegavam de Lisboa até os últimos “colonial years” [anos coloniais] (ibidem, p. 270) e que eram traficados e vendidos como produtos de luxo em Goa e até fora do território, onde a indústria de extração mineira criava riqueza, sobretudo entre 1958 e 1961, tempos em que, afirma Greene, um carteiro em Goa ganhava mais do que um professor catedrático ganhava na Índia no momento da escrita da crónica.

As narrativas — quer “mitificadoras”, quer “desmistificadoras” — da gesta colonial e da história local goesa impregnam a crónica de Greene através de breves comentários e factos que o narrador refere, por exemplo, quando informa o leitor que o último governador português, Vassalo e Silva, se rendeu incondicionalmente e “caiu em desgraça” ao regressar a Portugal por ter desobedecido às ordens de Salazar, ao recusar-se a destruir Pangim e a forçar os cerca de 3500 soldados portugueses a lutar até à morte. O autor afirma, com alguma ironia, que a perda arquitectónica não teria sido muita, à excepção da estátua do Abade Faria,⁹ que mais parece uma águia preta a atacar a sua paciente, uma metáfora simultaneamente zoológica e erótica, que animaliza o sujeito esculpido. Como é sabido, Abade Faria (José Custódio de Faria, Goa, 1746 – Paris, 1819), é um conhecido religioso e cientista católico goês que estudou e praticou a hipnose por sugestão, fenómeno para o qual a referida estátua remete enquanto alegoria do avanço científico (colonial) luso-goês, embora o cientista tivesse pertencido ao grupo dos conspiradores que tentaram derrubar o regime português em Goa, no ano de 1787 (Conjuração dos Pintos).

A voz colectiva de Goa é também parafraseada quando Greene afirma que ninguém maldiz os portugueses como indivíduos, embora nas (então) recentes

⁹ Escultura do artista goês Ramchandra Pandurang Kamat (1907-1993), inaugurada em 20 set.1945

eleições tivesse vencido o partido pró-Índia: os católicos votam para que Goa se torne um estado independente e os hindus preferem a fusão com o estado vizinho. A voz do narrador não é neutral, e ele afirma estrategicamente que bastou ao taxista hindu que o conduziu ver os arredores de Bombaim para mudar de ideias sobre a integração de Goa na União Indiana (ibidem, p. 270). A paisagem do espaço visitado é também ideológica e religiosa, e o cronista coloca-se na mente das figuras-tipo que representa, detendo-se também na política local, no processo de descolonização e no papel específico dos católicos goeses, temáticas que interessariam aos britânicos após o fim do British Raj. Greene aborda ainda rapidamente, como não poderia deixar de ser numa crónica, os desejos das duas facções políticas no que diz respeito ao futuro de Goa: por um lado, um estado autónomo suportado pelo turismo e pela industrialização (extração mineira) que favoreça a elite local, por outro lado, o Congresso deseja a integração total, referindo ainda a narrativa o isolamento dos católicos de Goa (o Patriarca em exílio e a falta de comunicação com os católicos de Bombaim), pelo que o autor questiona estrategicamente se o catolicismo poderá vir a fazer parte da “equação” e ajudar a resolver esse impasse. Mais adiante (ibidem, p. 274), o autor afirma que a Goa jesuíta, ao Sul do Mandovi, não deseja a inclusão do território na União Indiana, mas que enfrenta o problema que Gandhi enfrentou, o das castas, a que Greene alude apenas brevemente, sem justificar a sua afirmação. Se as castas caracterizam a Índia, o catolicismo singulariza Goa e é apresentado por Greene como uma característica profunda da população desse espaço religioso e cultural pós-colonial, que, por essa razão, como ele próprio sugere, apresenta “traços” específicos, como a tolerância, a hospitalidade, um maior civismo e ainda melhores condições financeiras. Ao abordar a temática da hospitalidade, o autor interpela o seu leitor britânico, para gerar maior empatia, antes de recorrer ao discurso directo dos goeses para revelar essa característica: “Here emotional stories may be told you of the last Portuguese days” [Aqui (nas casas grandes) pode-se te contar histórias emotivas dos últimos dias dos Portugueses] (ibidem, p. 274), e a voz do goês é contemplada na narrativa a confessar que o último governador português, ao deixar Goa, oferecera, a Redualdo da Costa, um lugar no seu avião, a chorar, pelo que, sinodoquicamente esse estereótipo, que é também um autoestereótipo em Portugal, representa os portugueses, como se, em parte, aí tivesse sido “implantado” por eles. Aliás, se o autor o sugere nas páginas 273-274, na conclusão da crónica afirma-o claramente:

Portugal helped to form the special character of Goa and Goa's character may survive Portugal for a year or two. But you cannot hang a skull at the entrance of Goa as you can on a mango tree to avert the envious eye. No wonder that even in the great houses of Jesuit Goa you have a sense of impermanence... it is nearly the hour to leave. (ibidem, p. 275).

[Portugal ajudou a formar o carácter especial de Goa e o carácter de Goa pode sobreviver a Portugal um ano ou dois. Mas não se pode pendurar uma caveira na entrada de Goa, como se fosse uma mangeira, de modo a desviar o olhar do invejoso. Não admira que mesmo nas casas grandes da Goa jesuítica há um senso de impermanência... já é quase a hora de ir embora]

Greene testemunhou o início de um período da história de Goa, uma mudança política (ainda incerta), sendo a actividade da União Indiana descrita como “mau-olhado” ou “inveja” perante Goa, ou seja, o autor adopta uma postura pró-independência ao longo do seu texto.

As vozes, superstições e práticas locais católicas, que se fundem com as hindus, marcam presença na crónica, nomeadamente através de histórias que a tia dos seus amigos lhe conta, uma noite, em konkani (“konkano (*sic.*), the Goan language” [konkano (*sic.*), a língua de Goa] [ibidem, p. 275]), e essas histórias de cruéis almas penadas, mortes estranhas e árvores mágicas são o que mais marcarão a memória de Greene sobre Goa, como o próprio confessa: “This is what I will remember chiefly of Goa — the voice in Konkano telling of strange events, the cry of the jackals coming down from the hills, the golden evening light across the paddy, the sense of deep country peace” [Será sobretudo isto que eu levarei de Goa na lembrança: a voz em Konkano contando-me estranhos acontecimentos, o uivo dos adibes ecoando nas encostas, a luz dourada da tarde por sobre os arrozais, a sensação da profunda paz rural] (ibidem, p. 275). No final do texto, o romancista recorre à disseminação recolectiva para lhe conferir ciclicidade temática e recuperar os temas e as imagens sonoras e visuais mais relevantes. O desenlace da crónica remete para o futuro de Goa, que passa pelo turismo e pela industrialização, e descreve o território como um oásis ameaçado pela pobreza da Índia: “there are great beaches waiting for great hotels, while just over the hills lies the enormous poverty of the subcontinent, ready to spread along the seaboard as soon as the fragile barriers are raised” [há grandes

praias à espera de grandes hotéis, enquanto do outro lado da serra jaz a enorme pobreza do subcontinente, pronta para se espriar ao longo da costa assim que as frágeis barreiras sejam levantadas] (ibidem, p. 275). Como se em Goa e no império britânico na Índia (simbolizado na crónica por Bombaim) não tivesse havido também pobreza ou sujidade, ou se esses males só tivessem chegado às (e não atravessado as) fronteiras naturais de Goa, como se existisse pobreza “de primeira” e “de segunda”. A crónica de que nos ocupámos é também uma leitura pessoal do fim dos impérios europeus na Índia. Se o Greene humanitário se preocupa com a paisagem e com a pobreza indianas, afirma a singularidade católica e tolerante de Goa, que, aliás, dá nome à crónica, através dessas mesmas imagens e temáticas, transformando o texto numa estratégia de enaltecimento do singular território. Goa é representada como tendo sido “moldada” sobretudo pelos portugueses, como sendo menos pobre e mais hospitaleira, porque também católica, diferente do resto da Índia pobre e suja, temas que, aliás, eram *topoi* já antigos, como já vimos, como se, após o final do British Raj, a Índia necessitasse de ser “demonizada”, à semelhança do que, aliás, acontecera com a China após a primeira embaixada falhada britânica (a de Lord Macartney) a Pequim, em 1793. Aliás, estudos como os de Pamela K. Gilbert demonstram como, após a revolta anti-britância entre 1857-1859, a imagem da Índia mudou no Reino Unido, por exemplo, no que diz respeito ao hábito de tomar banho hindu e muçulmano, pois se, no período anterior, o chamado período romântico, eles eram elogiados como prova de “civilized cleanliness” [asseio civilizado], passaram, a partir da década de 1850, a ser “filthy and disease producing” [imundos e insalubres] (GILBERT, 2008, p. 115), imagem que o debate sobre a cólera como doença oriunda da Índia devido à sujidade (após o surto de 1832) já intensificara, e, como conclui Vijay Prashad: “India represented dirt itself” [A Índia representava a própria sujidade] (PRASHAD, 1994, p. 254).

Goa, cujo futuro é ainda incerto e se encontra, portanto, no limbo político, representa o desejo simbólico e o imaginário (pós-)coloniais do paraíso no meio da sujidade e da doença (das quais é separada por montes e selva), imagens que, mais tarde, viriam a ser complementadas com a da poluição. A crónica, nomeadamente as questões da singularidade de Goa face à sujidade do resto da Índia, a sua paisagem natural e o seu progresso, prestam-se também a leituras no âmbito da Ecocrítica, tarefa a que não nos propusemos no presente trabalho. O texto recorda-nos ainda que a forma como apre(e)ndemos um espaço

depende também de quem o descodifica e revela, e, neste caso, são católicos da elite goesa que servem de tradutores ou intérpretes culturais. De acordo com Jeffrey Meyers, num estudo sobre os livros de viagens de Greene (*Journey without maps*, 1936; *The lawless roads*, 1939), o romancista viajou para descrever os locais da acção que desejava ficcionalizar, e, nesse processo, testemunhou várias revoluções políticas em vários países, nos quais construiu e localizou personagens para acentuar os conflitos interiores destas, concluindo o estudioso “he has constantly sought the Conradian contrast between the civilized and the primitive that would illuminate the state of his soul and the nature of the modern man” [ele buscou constantemente o contraste conradiano entre o civilizado e o primitivo que poderia iluminar o estado da sua alma e a natureza do homem moderno] (MEYERS, 1990, p. 47-48; veja-se também SCHWARTZ, 2005, p. 99-130), e a busca desse binómio é perceptível na crónica de que nos ocupamos. Aliás, como conclui LODGE (2011, p. xiv), “the paradoxes and enigmas of Greene’s character are, it seems, inexhaustibly interesting” [os paradoxos e enigmas do carácter de Greene são, como parece, inesgotavelmente interessantes], e a crónica dedicada a Goa veicula também o “imaginário católico” de Greene, que tanto tem sido estudado, nomeadamente por Bosco (2005), entre outros autores.

Como vimos ao longo deste estudo, o texto jornalístico de Greene funde temas como a história, a tolerância, as paisagens, a política, as religiões, os fantasmas e as superstições locais, símbolos daquilo a que Couto (2004, p. 239) chama, como vimos, a singularidade e o *ethos* goeses, e que, por sua vez, são veiculados também através de contos tradicionais, vivências e anseios dos goeses, a quem Greene dá voz. Estamos também perante uma representação estereotipada de Goa por parte de um autor católico britânico para um público britânico, sendo a imagem de um território “exótico” pós-colonial — simultaneamente um espaço que começava a ser *hippie* para ocidentais, hindu e católico, com um futuro ainda incerto — apresentada na breve crónica, como não poderia deixar de ser, de forma superficial e subjectiva. Embora de uma forma parcial, e, tratando-se de uma crónica, ou seja, de um olhar pessoal, não seria exigida a Greene outra forma de o fazer, o autor destaca a singularidade de Goa no âmbito da Índia, do ponto de vista ocidental, da própria Índia e da construção identitária dos próprios goeses, a chamada “goanidade”, que assenta num cruzamento religioso e cultural único e multiseular.

Referências

- ABBAS, Ackbar. *Hong Kong: culture and the politics of disappearance*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- ALI, Ahmed. *Twilight in Delhi: a novel*. New Delhi: Rupa & Co, [1940] 2007.
- BAKHTIN, Mikhail. *The dialogic imagination: four essays*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- BOSCO, Mark. *Graham Greene's catholic imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CARPENTER, Mary. *Six months in India* 1. London: Longmans, 1868.
- COUTO, Maria Aurora. *Goa: a daughter's story*. New Delhi: Penguin Books, 2004.
- DONAGHY, Henry J. *Graham Greene: an introduction to his writings*. Amsterdam: Rodopi, 1983.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2002.
- ESTY, Joshua D. Excremental postcolonialism. *Contemporary Literature*, v. 40, n. 1, p. 22-59, 1999.
- FÄLT, Olavi K. Introduction. In ALENIUS, Kari; FÄLT, Olavi K.; JALAGIN, Seija (eds.). *Looking at the other: historical study of images in theory and practice*. Oulun: Oulun Yliopisto, 2002, p. 7-11.
- FORSTER, E. M. *A passage to India*. London: Penguin, [1924] 2005.
- GILBERT, Pamela K. *Cholera and nation: doctoring the social body in Victorian England*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- GREENE, Graham. *Reflections*. Ed. Judith Adamson. London: Vintage, 2014.
- JACKSON, Ian. The land where the hippy trail reaches a historic impasse. *The Guardian*, 15 mar. 2008. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2008/mar/15/india>>. Acesso em 21 set. 2016.
- KIPLING, Rudyard. *The letters of Rudyard Kipling*. Vol. 4. Ed. Thomas Pinney. Iowa City: University of Iowa Press, 1999.
- LODGE, David. Foreword. In GILVARY, D.; MIDDLETON, D. J. (eds.). *Dangerous edges of Graham Greene: journeys with saints and sinners*. New York: Continuum, 2011, p. xi-xiv.
- MEYERS, Jeffrey. Greene's travel books. In MEYER, Jeffrey (ed.). *Graham Greene: a reevaluation*. London: Macmillan, 1990, p. 47-67.
- NAIPAUL, V. S. *An Area of Darkness*. London: Andre Deutsch 1964.
- NIGHTINGALE, Florence. *How people may live and not die in India*. London: Emily Faithful, 1863.

- PEREZ, Rosa Maria. *O tulsi e a cruz: antropologia e colonialismo em Goa*. Lisboa: Temas e Debates, 2012.
- PINTO, Jerry. *Reflected in water: Writings on Goa*. New Delhi: Penguin Books India, 2006.
- PITMAN, Thea. *Mexican travel writing*. Oxford: Peter Lang, 2008.
- PRASAD, Srirupa. *Cultural politics of hygiene in India, 1890-1940*. Contagions of feeling. London: Palgrave, 2015.
- PRASHAD, Vijay. Native dirt / imperial ordure: The cholera of 1832 and the morbid resolutions of modernity. *Journal of Historical Sociology*, v. 7, n. 3, p. 243-260, 1994.
- PUGA, Rogério Miguel. *Imagologia e mitos nacionais: o episódio dos Doze de Inglaterra na literatura portuguesa (c.1550-1902) e o nacionalismo (colonial) de Teófilo Braga*. Goa/Lisboa: Universidade de Goa/ CETAPS, Caleidoscópio, 2014.
- SARDO, Susana. *Guerras de jasmim e mogarim: música, identidade e emoções em Goa*. Alfragide: Texto, 2010.
- SCHUELTING, Sabine. *Dirt in victorian literature and culture: writing materiality*. London: Routledge, 2016.
- SCHWARTZ, Adam. From granite to grass: Greene, travel and the primitive. In HUDSON, R.; ARNOLD, E. (eds.). *Graham Greene: a critical study*. New Delhi: Anmol, 2005, p. 99-130.
- SHELDEN, Michael. *Graham Greene: the enemy within*. New York: Random House, 1995.
- SHERRY, Norman. *The life of Graham Greene: volume 1: 1904-1939; volume 2: 1839-1955; volume 3: 1955-1991*. London: Jonathan Cape, 1989, 1994 e 1999.
- SWEENEY, Jon. *Almost catholic: an appreciation of the history, practice, and mystery of ancient faith*. San Francisco: Jossey-Bass, 2008.
- THOMPSON, Emily Ann. *The soundscape of modernity: architectural acoustics and the culture of listening in America, 1900-1933*. Cumberland: MIT Press, 2004.

Submetido em 08-11-16

Aprovado para publicação em 16-11-16